

Publicado por primera vez en:

Toro, Alfonso de. (2006). “Figuras de la hibridez: Ortiz: transculturación – Paz: hibridismo – Fernández Retamar: Calibán”, in: Susanna Regazzoni (Ed.): *Alma cubana: transculturación, hibridez y mestizaje. The Cuban Spirit: Transculturation, Mestizaje, and Hybridism* (Theorie und Kritik der Kultur und Literatur, Vol.). Frankfurt: Vervuert, p. 15-35.

FIGURAS DE LA HIBRIDEZ. FERNANDO ORTIZ:
TRANSCULTURACIÓN. ROBERTO FERNÁNDEZ
RETAMAR: CALIBÁN

Alfonso de Toro
*Centro Transdisciplinario de Investigación
Iberoamericana Universidad de Leipzig*

1. ALGUNAS NOCIONES TEÓRICAS

En el mundo globalizado actual constatamos que ‘hibridez’ es la *conditio* de nuestro ser, pensar y actuar que se concretiza en diversos campos del conocimiento y en diversas disciplinas con diversas aplicaciones. Es, asimismo, el resultado de diversas ‘estrategias de hibridación’ discursiva, artística, política, sociológica, filosófica, medial..., que hace posible una negociación o el cotidiano lidiar de la diferencia y alteridad. Podemos definir las estrategias de la hibridez como la tensión entre la *potencialidad de la diferencia y el reconocimiento y reclamo de la diferencia en una topografía enunciativa compartida*.

Las estructuras híbridas se caracterizan por la confluencia de diversos sistemas, por recurrir a diversos tipos de modelos y procedimientos que pertenecen a diversos campos disciplinarios de los cuales se pueden distinguir los siguientes:

- Hibridez como estrategia epistemológica (forma de pensamiento).
- Hibridez como estrategia científica en el sentido de una ‘ciencia transversal’ (forma de procedimientos teóricos y metodológicos transdisciplinarios).
- Hibridez como estrategia teórico-cultural entendida como encuentro o concurrencia de colectividades (por ejemplo minorías) en el sentido de la conjunción de diversas culturas, etnias, religiones, esto es, creando espacios transculturales, etc.
- Hibridez como estrategia transmedial mediante el empleo de diversos sistemas: medios de comunicación u otro tipo de sistemas signícos (Internet, vídeo, cine, diversas formas de comunicación, metrópolis y mundos virtuales, técnicas análogas y digitales, etc.); estéticas y géneros (literatura, teatro, ensayo), mezclas de sistemas (literatura/Internet, teatro/vídeo/cine/instalaciones), productos (paleta de objetos heterogéneos), culturas del gusto, arte (pintura, diseño virtual), arquitectura, ciencias (ciencias naturales, medicina, biología molecular); lingüística.

- Hibridez como estrategia de organización urbano-social y de la vida en el sentido de variadas formas de organización: ciudades, compañías, ecología, naturaleza, sociología, religiones, políticas, estilos de vida.
- Hibridez como el territorio de una estrategia corporal/objetal.

La 'hibridez' puede ser entendida dentro de la teoría de la cultura como la estrategia que relaciona y conecta elementos étnicos, sociales y culturales de la Otredad en un contexto político-cultural donde el poder y las instituciones juegan un papel fundamental. La hibridez contiene además otro componente que no solamente es de tipo *étnico-etnológico* proveniente de un pensamiento no occidental, acuñado por un tipo diverso de racionalidad, realidad e historia, sino que también es de tipo epistemológico y estratégico. Con esto, hibridez es un término globalizador que incluye otras subformas del trato de la Otredad tales como el 'mestizaje', que se refiere en primer lugar a una mezcla de etnias, o el 'sincretismo', que por lo general se refiere a mezclas religiosas, culturales, pero también étnicas y de todo tipo de superposiciones.

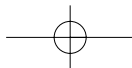
La estrategia de hibridación apunta a la *potencialización de la diferencia* y no a su reducción, asimilación, adaptación, en un primer momento. En un segundo momento, la estrategia de hibridación conduce a un *reconocimiento de la diferencia*, esto es, a la posibilidad de negociar identidades diferentes en un tercer espacio.

Además, la hibridez implica tanto la expresión de categorías tabuizadas en el debate multicultural como el 'miedo' y la 'alienación' frente a lo extraño y el reclamo de patria e identidad, pero no en un sentido de exclusión, sino de negociación.

Bajo 'transculturalidad' entendemos el recurso a modelos, a fragmentos o a bienes culturales que no son generados ni en el propio contexto cultural (cultura local o de base) ni por una propia identidad cultural, sino que provienen de culturas externas y corresponden a otra identidad y lengua, construyendo así un campo de acción heterogénea. Para la descripción de un proceso semejante, el prefijo 'trans' —a raíz de su carácter global y nómada y por la superación del binarismo que este término implica— se presenta como más adecuado que el de 'inter', tan empleado en las ciencias culturales desde comienzos de los años noventa. Especialmente en la cultura, la circulación de distintos códigos culturales es de tal diversidad y experimenta una rizomatización tan grande que no se puede tratar en forma dialéctica, como lo demostraremos más adelante al discutir el concepto de la hibridez¹.

Los procesos de hibridación y transculturalidad están estrechamente relacionados con la '*transtextualidad*' en cuanto se trata del diálogo o de la recodificación de subsistemas y campos particulares de diversas culturas y áreas del conocimiento.

1 Desistimos del empleo del término 'multiculturalidad' porque está cargado de diversas implicaciones negativas, tanto políticas como ideológicas.



to, sin que en este proceso se comience preguntando por el origen, por la autenticidad o la compatibilidad del empleo de unidades culturales provenientes de otros sistemas. Simplemente su aspecto estético, su función social (y no su prefiguración) y su productividad representan el punto central de atención. Algo semejante es válido para el empleo de disciplinas científicas «auxiliares», que no son parte de la especialización. Se trata de un concepto de ciencia como diálogo, como punto de cruce o de entrelazamientos, como resultado de un *parcours* que está solamente al servicio del enriquecimiento de la interpretación.

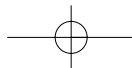
El prefijo '*trans*' no implica una actividad que diluya u oscurezca las diferencias culturales para luego conducir las a un principio de producción sin rostro, dominado por un tipo determinado de mecanismos de la globalización. Sin embargo, también a través de la globalización se desafía la manifestación de la diferencia y alteridad (*vid.* más abajo). El prefijo '*trans*' tampoco se refiere a una nivelación de la cultura ni favorece el consumo, sino que se entiende como un diálogo desjerarquizado, abierto y nómada que hace confluir diversas identidades y culturas en una interacción dinámica.

Estando en un mundo de una comunicación masiva y vertiginosa, donde casi todos los objetos y medios culturales están a disposición, el término de *pasajes* nos parece adecuado para describir fenómenos semióticos, como los culturales, en el sentido de que la cultura siempre se encuentra de paso, recodificándose y reinventándose, como una semiosis de intersecciones, nómada. Así, el término *heterotopía* describe el estado híbrido de esos espacios concretos que son territoriales, psicológicos, emocionales, corporales o de otro tipo; espacios donde se juntan y separan los elementos, donde las identidades y el sujeto se fragmentan o se diversifican, en los que la memoria se inscribe, el pasado se reescribe y el presente se escribe; son el lugar de la fractura. La *transculturalidad* indica los procesos de hibridación, las desterritorializaciones y reterritorializaciones culturales, y constituye el lugar de la negociación entre lo ajeno y lo propio.

Hoy por hoy la movilidad dentro y fuera de una región se ha convertido en parte de lo cotidiano; las identidades se definen de otra forma, en términos de cultura, de poder, de inserción, de influencia, de acción y de producción. El o los territorios se construyen y deconstruyen permanentemente. Problemas de identidad personal o cultural se inscriben en el fenómeno de la globalización en relación con lo 'local'. Por esto, sería propicio especificar estos fenómenos, interpretados de formas tan diversas. Podemos diferenciar cuatro estaciones de lo local: el pasaje de lo local enmarcado por lo colonial e imperial a lo global; segundo, lo local rediseñado por la americanización (también un fenómeno de globalización); tercero, lo '*glocal*' (García Canclini 2006: 129 ss.), esto es, lo local entremezclado con la globalización dentro de un contexto de la modernidad y de la postmodernidad; cuarto, lo local descentrado, desubicado.

El término de lo global se debe diferenciar del proceso del descubrimiento, de la colonización y neocolonización (algo que muchos investigadores emplean como sinónimos), en cuanto que la globalización actual se caracteriza por una autonomía que era atípica del colonialismo y del imperialismo, aunque la globalización, particularmente la económica, conlleva en muchos casos rasgos de un «nuevo» colonialismo e imperialismo (cfr. García Canclini 2006: 130 ss.). Pero, a pesar de todo, debemos distinguir también entre una globalización como producto de un discurso universalista de la modernidad, que fue en su empresa global desde la perspectiva del centro «homogeneizante», «asimilativo» y «territorializante», de una globalización como producto de los debates de la postmodernidad y postcolonialidad caracterizada por su nomadismo y desterritorialización, por su carácter eminentemente diseminador, como un proceso siempre en «flujo» (cfr. A. de Toro 2006: 15). Se puede, además, diferenciar entre la «internacionalización», como una ampliación económica en términos geográficos desde el siglo XVI, la «transnacionalización» («mundialización» en la terminología de Martín-Barbero 2006: 147 ss.), en el sentido de una economía de empresas multinacionales como se comenzó a dar desde la mitad del siglo XX, y la «globalización» como la «culminación» de estos dos procesos con rasgos nuevos tales como la «desterritorialización», la «formación de un imaginario multilocal», la «intensificación de las dependencias», la «competencia vs. proteccionismo» y «la desregulación de estructuras económicas y de producción locales», como por ejemplo «desempleo» (cfr. García Canclini 2006: 131, 138; Beck 1998; Hannerz 1998).

Una concepción de orientación '*transdisciplinaria*' en el contexto de una amplia semiótica de la cultura y de la teoría de la cultura es imprescindible porque problemas de construcción teórica o de reformulación de una nueva categoría de disciplina pueden ser tratados en forma adecuada solamente si se superan los límites de países, autores y disciplinas. Esta perspectiva contribuye así a colocar la cultura y sus diversas manifestaciones en un amplio contexto epistemológico y a liberar, por ejemplo, a algunos sectores de la cultura latinoamericana, de la literatura o del teatro, de lo 'exótico' y de lo 'mimético-reproductivo'. Es decir, estos objetos culturales se pueden liberar de una mirada e interpretación hegemónica (eurocentrista) —aún fuertemente existente— y permitir de esta manera discutirlos en un contexto internacional como producto de una rica e innovadora tradición. Una aproximación transdisciplinaria tiene como finalidad la superación de los límites de la propia disciplina y emplear otras disciplinas tales como las ciencias históricas, de la cultura, de los medios de comunicación, la filosofía o sociología... como ciencias auxiliares para así confrontarse con manifestaciones culturales, de tal forma que pueda dar respuesta a lo que está sucediendo hoy y permita entrelazar recíprocamente tanto el objeto de investigación como la teoría. Además, la aproximación transcultural contribuye a superar barreras culturales o al menos a reflexionar sobre ellas y, con esto, superar prejuicios eurocentristas evi-

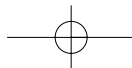


dentes, aun cuando éstos hoy en día se manifiesten en forma más sutil y velada. Esta aproximación requiere la conexión y reorganización de diversas disciplinas, de diversas teorías y prácticas en el trato de objetos culturales en un mundo global debido a su carácter público, ritual y gestual. A raíz del estatus híbrido de las culturas, en particular de aquellas como la latinoamericana, sus elementos constituyentes deben ser revisados.

El especial trato que le damos al diálogo transtextual y transcultural abre la posibilidad de un amplio contexto de argumentación y reflexión para la interpretación de diversos objetos culturales en general y para la consideración de diferencias culturales en particular, como también para determinar la función de ciertos discursos (por ejemplo, aquellos ‘postmodernos’/‘postcoloniales’, sobre poder, sexualidad, cuerpo, deseo, identidad, géneros, deconstrucción, nomadismo, etc.).

El concepto o la estrategia de hibridez, transculturalidad o transtextualidad encierra un tipo de construcción teórica que podemos denominar como ‘ciencia transversal’ que se viene definiendo como ‘transdisciplinariedad’ y que es acuñado por Welsch (1996) en el contexto de la filosofía y en su esfuerzo por desarrollar un nuevo concepto de racionalidad donde la transversalidad se puede describir como un tipo de pensamiento u operación de «cruces», de la «construcción de conexiones transversales entre diversos complejos» (*Ibid.*: 761) y «diversas formas, intercambio y competencia, comunicación y corrección, reconocimiento y justicia» (*Ibid.*: 762). La transversalidad «en un sentido genuino no conoce ‘principios’» (*Ibid.*: 763), es decir, no existe una suma de principios prefigurados a priori. Se puede recurrir a diversas teorías sin tener por qué aplicarlas en su totalidad. Bajo ‘razón transversal’ —dentro de su debate respecto de la crítica contemporánea a la razón— Welsch entiende no un término de razón absolutamente sintetizador y abarcador —que lo declara como obsoleto y vacío—, sino como una trayectoria, un recorrido, una búsqueda que realiza la razón. Se trata de *entrelazamientos y superposiciones*, de posibilidades de *razón* en permanente contaminación, se trata de *pasajes*. Una ciencia transversal hace posible una ciencia que parte de diversos postulados y así motiva «diversas formas de intercambio, competencia, comunicación y corrección, reconocimiento y justicia» (*Ibid.*: 762). La ciencia transversal no parte de *una prefiguración* teórica, sino de una dinámica abierta y nómada. Esto no implica que un tipo de ciencia transversal no tenga una estructura que se concrete en el momento de decidir qué aspectos teóricos se emplearán para el análisis de un objeto determinado, sino que éstos constituyen principios: «No representan un contenido determinado [...], sino que son estrictamente formales» (*Ibid.*: 764). Un tipo de ciencia y pensamiento transversal tiene una lógica de «pasajes», de potencialidades. El concepto de ‘construcción científica transversal’ que proponemos describe en el nivel del objeto exactamente aquello que se describe con el término de la hibridez en relación con la conjunción de etnias y en el nivel de la teoría nos ofrece instrumentos para ampliar la categoría de la ‘hibridez’ como una construcción teórica que hasta la fecha faltaba. Este tipo

de ciencia transversal obedece así a una ciencia de corte transdisciplinario para el análisis de la cultura y está legitimada por la simple razón de que productos culturales determinados (teatro, literatura, televisión, arte...) no son otra cosa que una particular concretización de una cultura a su vez transversal, interrelacional, híbrida al fin, como lo es también la cultura latinoamericana (*vid.* García Canclini ²1995: 23). Híbridez como transversalidad son dos tipos de estrategias o construcciones que tienen lugar en los puntos-cruces o en los márgenes, en las orillas de una cultura, donde 'orilla'/'margen' no implica siempre y fundamentalmente exclusión/discriminación, sino la articulación de nuevas formaciones culturales. Bajo 'puntos-cruces'/'orillas'/'márgenes' podemos entender deterritorializaciones y reterritorializaciones semiótico-culturales en las cuales se realizan las recodificaciones y reinenciones. Se trata al menos de dos procesos: de la transposición de una unidad cultural de su lugar habitual a uno extraño, que debe ser nuevamente habitado, y de la mezcla de diversos medios de representación. Los medios masivos de comunicación han dejado atrás ya hace tiempo la ideología esencialista, de lo «puro-propio» como lo constatan reconocidos teóricos de la cultura latinoamericana, inaugurando un irreversible avance que también llega a todos los campos del saber. Lo 'propio' de la cultura no se niega de manera alguna y está siempre presente, como lo demuestra la exportación mundial de telenovelas de Brasil, México y Venezuela. A pesar de todos los aspectos negativos que la acompañan, la globalización ha conducido en el campo de la cultura a un aumento de la producción cultural, como Ortíz (1988: 182-206) constata. La categoría de híbridez pone de relieve que la idea de una cultura «auténtica» y «coherente» ha sido siempre una ilusión en América del Norte y del Sur; igualmente se manifiesta esto hoy en día en Europa, resaltando que el recurrir a semejante pureza conlleva el peligro de defender tendencias nacionalistas e ideologías conservadoras, como justamente anota Rosaldo (1989). La 'identidad', lo 'auténtico' se negocian hoy en día en la diversidad de las orillas y en los puntos-cruces del encuentro de culturas (y no a través de oposiciones, sino por medio de operadores tales como «allí», «aquí», «en medio», «simultáneamente»); se vive simultáneamente en diversos mundos, en un «intermedio», en un espacio extra-territorial (*cf.* Bhabha 1994; García Canclini ²1995; A. de Toro 1999). La desterritorialización exige al mismo tiempo una reterritorialización que consiste en hacer habitable el «unhomly», el «in-between» (Bhabha 1994) a través de ofertas de posibles identidades. La fisura, la negociación cotidiana se transforma en el signo de identidad. Este doble movimiento trae consigo que diferencia y conflicto no desaparecen, sino que se encuentran en un espacio-inter-medio, aquel de la 'diferencia' como una rodante suplementariedad para incorporarse en un contexto de la 'alteridad'. De esta forma se puede conectar el nivel de la práctica discursivo-cultural con el nivel social.



En el contexto de la hibridez y la transversalidad, como así también de la transdisciplinariedad, transculturalidad y transtextualidad, se ubica el de la *transmedialidad*, que no significa el intercambio de dos formas mediales distintas, sino una multiplicidad de posibilidades mediales. Además, este concepto incluye diversas formas de expresión y representaciones híbridas como el diálogo entre distintos medios —en un sentido reducido del término ‘medios’ (vídeo, cine, televisión)—, como así también el diálogo entre medios textuales-lingüísticos, teatrales, musicales y de danza, es decir, entre medios electrónicos, filmicos y textuales, pero también entre no-textuales y no-lingüísticos como los gestuales, pictóricos, etc. Asimismo, el prefijo ‘trans’ expresa clara y formalmente el carácter nómada del proceso de intercambio medial. La transmedialidad se encuentra en estrecha relación con objetos culturales a raíz de la globalización que desde la modernidad a la postmodernidad ha incurrido en todos los campos de la vida de tal forma que ha afectado a la cultura, el arte y la ciencia, especialmente, dentro de la teoría de la cultura en la que los procesos mediales se encuentran en el centro de cualquier reflexión. Este desarrollo no se refiere tan sólo a una sociedad cada vez más condicionada por lo visual, que comienza en la modernidad con los pasajes y panoramas, sino también a qué significados —en particular en la modernidad— obtienen un carácter primordialmente nómada y descentrado. La transmedialidad no es una mera agrupación de medios, no es un acto puramente medial-sincrético, ni tampoco es la superposición de formas de representación medial, sino —como en el caso de la hibridez— un *proceso*, una *estrategia* condicionada estéticamente y que no induce a una síntesis de elementos mediales, sino a un proceso disonante y con una alta tensión. Por esto, los campos de la transformación y funcionalidad de elementos mediales gozan de central interés, ya que condicionan de forma decisiva la producción y recepción de productos culturales, su nivel pragmático y semántico. Elementos transmediales implican un proceder transcultural, transtextual y transdisciplinario porque se alimentan de diversos sistemas y subsistemas. Se puede hablar de transmedialidad siempre y cuando diversos elementos mediales concurren dentro de un concepto estético, cuando se constata un empleo multimedial de elementos y procedimientos o cuando éstos aparecen en forma de citas, es decir, cuando se realiza un diálogo de elementos mediales y se produce un meta-texto-medial.

El estudio del ‘cuerpo’ como un campo o categoría cultural, epistemológica, sexual, política y postcolonial ha sido poco trabajado en el ámbito latinoamericano (pero también en el hispánico) en comparación, por ejemplo, con estudios provenientes del contexto anglosajón o alemán; esta constatación es válida tanto para el campo de la literatura y del teatro como para el de la teoría de la cultura y deberá tener en el futuro una mayor atención. Sin embargo, también en el contexto norteamericano-europeo, a pesar de todo, encontramos deficiencias. El cuerpo y sus partes constituyentes deben ser introducidos como rica materia de

estudio para la interpretación, especialmente en el contexto teatral. El estudio del cuerpo en relación con la sexualidad, poder, pasión, violencia, perversión, lenguaje, memoria, historia, etc. es, en el campo de la construcción teórica postmoderna y postcolonial, de fundamental y central importancia. Esto significa devolver al cuerpo su materialidad, su naturaleza que se le ha usurpado o prohibido expresar desde hace siglos, apoyándose en la oposición 'alma vs. cuerpo' (cuerpo como proyección del alma) y favoreciendo su «intelectualización», disciplina, productividad y eficiencia (progreso) e impecabilidad (culto de la belleza y eterna juventud corporal). En nuestro contexto entendemos la categoría 'cuerpo' como una *construcción híbrida y medial* de las orillas. En el contexto cuerpo se representan los temas de la represión, discriminación, opresión, confrontación, deseo y castigo, aquellos entre dispositivos de la sexualidad y del poder, entre un orden simbólico y uno imaginario.

Tanto el cuerpo como el poder lo entendemos como saber, como discursividad en cuanto siempre se trata de la «economía política del cuerpo», «[...] du corps et de ses forces, de leur utilité et de leur docilité, de leur répartition et de leur soumission» (Foucault 1975: 32), y en cuanto el poder mismo produce saber, es origen del saber, de allí que cuerpo y poder también se impliquen recíprocamente. Cuerpo, sexualidad, deseo y poder no se encuentran juntos en una superficie, sin embargo, todos ellos producen saber porque se presuponen y condicionan mutuamente. Cuerpo, sexualidad y deseo implican relaciones de poder y se producen dentro de semejantes relaciones.

El cuerpo como categoría teórico-cultural en un contexto postmoderno y en particular postcolonial constituye la marca para la materialidad, para representaciones mediales de la historia del colonialismo (memoria, inscripción, registro), de la opresión, tortura, manipulación, agresión y confrontación (transformación) de diversas culturas. La primera forma de encuentro es la mirada. Hábitos, características externas como el color de la piel, las formas gestuales, el olor y la vestimenta funcionan como lugar de conflicto que debe ser negociado, son a la vez el lugar de la fascinación y del terror. El cuerpo comienza a actuar a más tardar cuando la lengua como medio de comunicación fracasa. El cuerpo queda como último refugio de la identidad. El cuerpo es el lugar de concreción de la memoria, deseo, sexualidad y poder. Las huellas en el cuerpo son de naturaleza múltiple y hablan por sí mismas, conllevan la opresión, la colonización y la descolonización.

El cuerpo no solamente está relacionado con la hibridez en el caso de diversas etnias, sino a razón de su naturaleza y de sus implicaciones, contiene y produce saber, dispositivos de poder, deseo y muerte, amor y odio, renuncia y entrega, aceptación y rechazo. El cuerpo representa en sí, con su materialidad, su historia y su conocimiento un medio autónomo; él es su propio medio de comunicación y no «función en relación con una tercera instancia». El medio 'cuerpo' es su propio mensaje; medio y mensaje constituyen una unidad, no máscara de/para algo, sino simplemente cuerpo.

2. FIGURAS DE LA HIBRIDEZ: TRANSCULTURACIONES Y CALIBÁN

2.1. Fernando Ortiz: estrategias de la 'transculturación' y prefiguraciones de la hibridez

Fernando Ortiz, en su grandioso trabajo *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* del año 1940, realiza una radiografía de la cultura cubana que incluye todos los aspectos más arriba mencionados —que son parte fundamental de las discusiones actuales— y conecta diversos campos del saber y de la vida que luego reunirá en el término de 'transculturación'. Partiendo de un acercamiento histórico sobre la importancia cultural y la estrecha relación cultural y económico-industrial del tabaco ('contrapunteo'), sobre el desarrollo industrial, social y cultural del tabaco y del azúcar y sus implicaciones y consecuencias, Ortiz describe cómo el tipo de productos y de formas de producción tienen una profunda inferencia en el desarrollo y construcción de la historia, de la identidad y de la cultura de una región o país. Ambos, el tabaco y el azúcar, productos que ya se encontraban en la isla antes de la llegada de los españoles, se transforman en el trabajo de Ortiz en personajes o actores de la historia con una infinidad de características y diversidad de funciones, por ejemplo, la del tabaco en la comunidad precolombina (en la medicina y en los ritos religiosos o como narcótico para relajarse y para la recuperación de fuerzas). El tabaco y el dulce azúcar eran en ese entonces productos preciosos y fuente de riqueza universal a tal punto que atrajeron a todo un mundo a probar su suerte en Cuba; fuera de los españoles, llegaron franceses, chinos, japoneses, judíos, portugueses y muchos otros. Como consecuencia de la exterminación de la comunidad indígena y la necesidad creciente de mano de obra se recurrió a los esclavos. Tabaco y azúcar fueron pues el motor de variadas migraciones masivas, de la creación de nuevas vías de comercio, de la organización de la economía y del capital, de la importación y exportación en función de la satisfacción de un creciente e insaciable consumo de mercancías de todo orden. Con la creación de tan diversos tipos de industrias surge una cultura de la diversidad y la diferencia en todos los niveles: etnológico, religioso, cultural, lingüístico, etc. Estas pluralidades que constituyen el «contrapunteo» cubano, esas redes de interacción, de conflictos y de entendimiento, esas redes culturales laberínticas las resume Ortiz en el término de 'transculturación', que se divulga en los noventa pero que ya estaba prefigurado en 1940. El término de Ortiz, que relacionaré con y contextualizaré en la discusión actual, describe un estado cultural sincrético, de una historia de pasajes.

Ortiz llega a su término a través del reemplazo del término de origen anglosajón de *aculturation* o 'aculturación' por el de 'transculturalidad' que describe en forma más adecuada el fenómeno cubano (1980 [1940]: 86) y diría cualquier proceso de culturas migrantes. Este reemplazo no es tan sólo un capricho retórico de Ortiz, sino que refleja un rechazo al aspecto hegemónico y unilateral del término

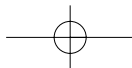
aculturation que implica que uno da y el otro recibe, aunque este término naturalmente incluya en parte el momento de la recodificación. Ortiz tiene una comprensión peyorativa del término en cuanto éste significa para él «el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género» (*Ídem.*), esto es, un estado pasajero, un traspaso de una cultura a otra. El cambio de término, como veremos, tiene una dimensión epistemológica.

Al contrario, por ‘transculturación’ Ortiz (*Ibid.*: 86-87) entiende «complejísimas transformaciones de culturas en lo económico, institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual, [y en la] vida». Se trata, pues, de un término como estrategia global, como proceso de una totalidad. Ortiz describe estas «intricadísimas transculturaciones» dentro de una perspectiva histórica:

- en el paso del Paleolítico al Neolítico;
- en las migraciones blancas provenientes de distintas culturas *desgarradas*, transformadas;
- en el sincretismo cultural constituido por judíos, lusitanos, anglosajones, norteamericanos, genoveses, levantinos, catalanes, migraciones africanas de Senegal, Guinea, Congo, Angola, Mozambique (estas últimas las denomina Ortiz «culturas destrozadas como la caña de azúcar»), migraciones asiáticas, amarillas y mongoles, de Macao, cantoneses y culturas del Mediterráneo que juegan el papel principal ya que ellas mismas han constituido desde hace siglos (hasta hoy) un espacio híbrido y traen esta experiencia del hibridismo cultural a Cuba.

Todas estas culturas que se reúnen en Cuba comparten la experiencia común de una desterritorialización y de una reterritorialización que Ortiz describe con los términos de ‘desarraigo’, ‘desajuste’, ‘trasplante’ frente a ‘reajuste’, o ‘desculturalización’ frente a ‘aculturación’, o ‘exculturización’, ‘neoculturización’ frente a ‘inculturización’ o ‘nueva creación’, ‘reinención’. Todos estos términos quieren hacer visible el carácter de proceso de la ‘transculturación’ cubana que conlleva u oscila —según Ortiz— entre una pérdida y la adquisición de algo nuevo, entre lo conocido y lo extraño. El concepto de ‘transculturación’, así entendido, equivale a los términos de transculturalidad e hibridez como los he descrito más arriba. Es un proceso que marca la increíble comprensión, la enorme velocidad y la no menor diversidad y complejidad del proceso cultural que implosiona en una pequeña topografía constituida por infinidad de historias, biografías y destinos conectados a diversos medios de producción y a las culturas locales restantes de los siboneyes, guanjabibes y tainos.

‘Transculturación’ significa un nuevo orden de las funciones en todos los campos sociales. Quizás en ninguna parte de América tuvo lugar una comprensión semejante de culturas como en Cuba. Por ello, la ‘transculturación’ marca el Nuevo Mundo, que es nuevo para todos los habitantes de esa comunidad. ‘Transculturación’ significa, además, el descubrimiento simultáneo y recíproco de dos mundos que con-



lleva a la destrucción y creación del mundo americano. El resultado de estas transculturaciones son para Ortiz las 'transmigraciones', la 'transitoriedad', el 'desarraigo' y sus actores son las 'aves de paso'.

Nuestro término de 'transculturalidad' se asemeja al de Fernando Ortiz (1983 [1940]: 86, 88) solamente en el sentido de entrecruces de culturas. Epistemológicamente se diferencia de él primero en que el nuestro no tiene ese carácter temporal de «tránsito» o «transitivo» y, segundo, en que el término de Ortiz se basa aún en oposiciones binarias —ajenas a nuestro término—, ya que define «transculturación» también como «desculturación» e «inculturación», es decir, como un proceso de «pérdida o desarraigo de una cultura precedente» (*Ibid.*: 90) cuyo resultado es una nueva cultura que él llama «neoculturación». Por esto, aquí se trata de un «proceso unilateral» como recalca Schmidt (1994-1995: 193) mientras que en nuestro término la 'transculturalidad' no implica pérdida o cancelación de lo propio, ni tampoco resultado definitivo sintético homogeneizante de la cultura, sino un proceso continuo e híbrido; hibridez es lo contrario de pensar la cultura como algo homogéneo y jerárquico que resulta de una modernidad elitista y altamente cognitiva o de las vanguardias europeas. Además, los términos de 'pérdida' y 'desarraigo' implican partir de la concepción de que existen culturas «puras» y, en el caso de «entrecruces», una destrucción de culturas. Valioso en Ortiz es —de cualquier modo— el empleo del término de 'transculturación' como un elemento global y central para caracterizar el proceso histórico, cultural, étnico y económico de la formación de Cuba, que puede aplicarse en menor o mayor grado a toda Latinoamérica (y a muchas otras regiones del mundo) y que está relacionado con lo que luego García Canclini denomina «heterogeneidad multitemporal» y Rincón «la no-simultaneidad de lo simultáneo». Nuestra concepción de 'transculturalidad' es una categoría que hoy hace frente a las grandes migraciones y entrecruces culturales donde hablar de «destrucción» sea quizás inadecuado: mejor sería hablar de desterritorializaciones y reterritorializaciones.

En todo caso, la definición de 'transculturación' de Ortiz es, desde un punto de vista histórico, plenamente válida. El Descubrimiento y la Conquista de América son, en un primer lugar, destrucción y eso hasta la época colonial. La definición de 'transculturación' también varía en Ortiz ya que por momentos parece estar hablando de recodificaciones, esto es, de la inclusión de elementos propios y nuevos, particularmente cuando se refiere a un «doble trance de desajuste y reajuste [...] al fin, de síntesis de *transculturación*» (Ortiz 1983 [1940]: 7). He aquí también otra diferencia: nuestro término no implica una «síntesis», sino una tensión (no dialéctica) entre diversos elementos dentro de una estrategia de hibridación. Sin embargo, la aproximación de Ortiz trasciende sus descripciones y definiciones que están enraizadas en un momento determinado de la historia, pero que apunta a lo que luego, en el marco de la teoría postcolonial, se vendrá a llamar hibridez.

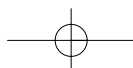
2.2. Roberto Fernández Retamar: *Calibán y mambí* símbolos de la identidad híbrida de Latinoamérica

Otras de las figuras fundamentales de la hibridez caribeña y latinoamericana es la de Calibán, desarrollada por Fernández Retamar en 1971 en un momento de grandes tensiones políticas en el contexto de la Guerra Fría. Se trata de otro intento de abarcar la diferencia y Otredad de la identidad y del ser caribeño y latinoamericano relacionado con la refutación de la famosa «leyenda negra» a la que da pie la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* del padre Las Casas, obra que fue usada como arma contra el poder español. Mientras en *Calibán* se discute la herencia precolombina y su situación en el proceso de la Conquista, en *Contra la leyenda negra* la herencia colonial española se conecta en el mundo moderno con las tantas otras culturas, como la afro-americana o la asiático-americana.

Partiendo de las ideas de José Martí de una «América mestiza» como una *conditio* latinoamericana, Fernández Retamar confronta la comedia de Shakespeare *The Tempest*² con «Des cannibales» de Montaigne (de alrededor de 1578 o 1579), un texto que, al parecer, Shakespeare habría conocido. El ensayo de Montaigne proviene de la *Histoire des Indes* de Benzon, que fue traducida al francés en 1579 y que se refiere a las prácticas de canibalismo en Brasil donde, al mismo tiempo, se lleva a cabo una idealización del salvaje en la tradición de *Germania* de Tácito y que luego es retomada, por ejemplo, por Rousseau y Chateaubriand. En su ensayo, Montaigne cuestiona la correcta aplicabilidad de los términos 'salvaje' y 'bárbaro' a las prácticas de los aborígenes brasileños u otros, ya que como bárbaro (especialmente en la tradición grecolatina) se califica a todas aquellos grupos de individuos cuyas prácticas no corresponden a las habituales (1992: 205). Montaigne compara las prácticas del canibalismo con las torturas en el sistema occidental cristiano europeo relativizando así lo bárbaro del canibalismo dentro de un sistema de prácticas rituales. Así, sostiene que el término 'salvaje' en relación con los aborígenes, significa lo mismo que lo que los europeos calificaban como 'salvas' cuando se referían a las frutas naturales que se encontraban en un estado de pureza original en oposición a las prácticas europeas que todo lo transformaban en bastardía:

[...] la vérité, ce sont ceux que nous avons altérés par nostre artifice et détournés de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutôt sauvages. En ceux là sont vives et vigoureuses les vraies et plus utiles et naturelles vertus et propriétés, lesquelles nous avons abastardies en ceux-cy, et les avons seulement accommodées au plaisir de nostre goût corrompu (Montaigne 1992: 206).

2 La primera representación conocida tiene lugar en Londres el día 1 de noviembre de 1611 y su primera impresión es de 1623.



De allí, Montaigne hace una fuerte crítica a la racionalidad europea, valiéndose para ello de los escritos de Platón, y postulando que lo bello siempre es producido por la naturaleza o por el azar y lo imperfecto por el arte, esto es, por el ser humano. Por esta razón los pueblos primitivos se encuentran muy cerca de un estado de absoluta originalidad y se conducen según las leyes naturales, lo cual les posibilita vivir sin envidias ni intrigas (*Ibid.*: 206). Se trata de pueblos «viri a diis recents» (*Ibid.*: 207), de seres humanos nacidos recientemente de la mano de Dios (según Séneca en su «Epístola XC») y por ello se erigen según las primeras leyes que nos da la naturaleza: «Hos natura modos primum dedit» (*Ibid.*: 207; *vid.*: Virgilio, *Georgica*, II, 20). Sobre la base de estas posiciones, Montaigne trata de explicar el canibalismo aclarando que:

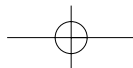
[...] ils le rostissent [partes del cuerpo] et en mangent en commun et en envoient des lapins à ceux de leurs amis qui sont absents. Ce n'est pas, comme on pense, pour s'en nourrir, ainsi que faisoient anciennement les Scythes : c'est pour représenter [um zum Ausdruck bringen, 'exprimer'] une extrême vengeance. (*Ibid.*: 209)

[...]

Je ne suis pas marry que nous remerquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais ouy bien dequoy, jugeans bien de leurs fautes, nous soyons si aveuglez aux nostres. Je pense qu'il y plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à deschirer, par tourments et par géènes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons, non seulement leu, mais veut de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion), que le rostir et manger après qu'il est trepassé (*Idem.*).

Con ello, Montaigne propone un modelo de la Otredad que explica el proceder de los indígenas frente a sus enemigos y frente a la naturaleza. Los indígenas obligaban a sus enemigos a aceptar su derrota y con ello se terminaba el conflicto, al contrario de los europeos —según Montaigne— los indígenas no conocían la necesidad de conquistar territorios ajenos y de subyugar otros pueblos ya que vivían en armonía con la naturaleza (*Ibid.*: 210). Montaigne nos da una idea paradisíaca de la vida y del actuar de los indígenas que naturalmente no correspondía con la realidad.

Mientras los conceptos de 'salvaje' y 'bárbaro' son cuestionados, relativizados y redefinidos por Montaigne, éstos se encuentran en su forma cruda en la figura de Calibán en *The Tempest* de Shakespeare. Aquí, el término de Calibán, que también se encuentra en *The Third Part of King Henry VI* y en *Othello*, tiene una marca negativa y ofrece una noción, a primera vista, absolutamente opuesta a la de Montaigne. El ensayo de Montaigne es traducido en 1603 al inglés por Giovanni Floro, un íntimo amigo de Shakespeare, y se conoce un ejemplar de éste con notas

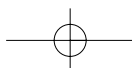


de la mano de Shakespeare (*cf.* Retamar 1995 [1971]: 30). En *The Tempest* de Shakespeare, Gonzalo representa «un honest old Counsellor» que —así lo asegura Fernández Retamar (*Idem.*)— «encarna al humanista renacentista, glosa de cerca, en un momento, líneas enteras del Montaigne de Floro, provenientes precisamente del ensayo 'De los Caníbales'». Shakespeare no emplea el potencial utópico del ensayo de Montaigne ni las visiones de Gonzalo, sino que se decide por la opción occidental representada por Próspero. A pesar de esta situación, Fernández Retamar, un gran admirador de Shakespeare («para mí Shakespeare es el más grande todos»)³, nos ofrece otra interpretación que incluye ambas opciones en el encuentro de Europa con América: la sumisión violenta de los pueblos americanos, que es la que vence, y la utópica de crear algo nuevo, opción que desde un comienzo es desechada. Esta ambivalencia que Fernández Retamar descubre es importante ya que por mucho tiempo fue obviada, manteniendo la perspectiva de la dominación de los salvajes y del establecimiento de la civilización europea. Esta línea negativa fue privilegiada formando una tradición de interpretaciones peyorativas de la perspectiva shakespeariana del Nuevo Mundo, que condujo finalmente a una noción negativa de Latinoamérica y del Caribe. Este ejemplo nos muestra cómo la literatura tiene la capacidad de acuñar por siglos la imagen del otro de una forma mucho más fuerte que otros discursos o debates de tipo teórico, histórico o académico y que al fin quedan reducidos a un pequeño grupo de iniciados y que una teoría de la cultura —sin el saber inscrito en textos literarios— no puede funcionar.

La investigación de este quizás último drama de Shakespeare, *The Tempest*, que recurre a un hecho verídico del año 1609 ocurrido en Bermudas y sobre el cual dan noticias una serie de informes y narraciones tales como aquel de William Strachey, *True Reportory of the Wreck* (1610), o el de Sylvester Jourdain, *Discovery of the Bermudas* (1610), y aquel otro del Council of Virginia, *True Declaration of the State of the Colonie in Virginia* (1610), se alimentó por mucho tiempo de los reportajes e imágenes producidos por Colón sobre los monstruos, sirenas, amazonas y las maravillas del Nuevo Mundo, concentrándose particularmente en la estructura binaria del drama de la oposición 'naturaleza vs. arte' en cuya estructura tienen origen la figura negativamente marcada de Calibán y la positiva de Ariel y Próspero. Esta dicotomía colonial no tuvo relevancia hasta el advenimiento de los estudios postcoloniales desde los cuales se lee *The Tempest* de otra forma, pasando a ser uno de los textos más discutidos.

Shakespeare representa a Calibán como la encarnación del salvaje, como una criatura dominada por los instintos, incapaz de aprender, de naturaleza inferior y sin voluntad. El nombre es una estigmatizadora iconización: el nombre es un anagrama de 'caníbal', un término que es introducido por Colón en su apócrifo *Diario* el 17 de diciembre de 1592:

3 Así me lo manifestó él en un encuentro en La Habana el 13 de abril de 2005.



[...] porque todas estas islas viven con gran miedo de los de Caniba, y así torno a decir como otras veces dije, que Caniba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vecino; y tendrá navíos y vendrá a cautivarlos, y, como no vuelven, creen que se los han comido (Colón 1985: 146-147). Mostráronles dos hombres que les faltaban algunos pedazos de carne de su cuerpo e hiciéronles entender que los caníbales los habían comido a bocados; el Almirante no lo creyó (*Ibid.*: 153).

Además, Colón indica en su carta del 15 de febrero de 1493 («Carta a Luis de Santángel»):

Así que monstruos no he hallado, ni noticia, salvo de una isla del Caribe, la segunda a la entrada de las Indias que es poblada de una iente que tienen en todas las islas por muy ferozes, los cuales comen carne umana (Colón 1995: 224-225).

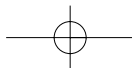
Calibán, como un ser negativamente semantizado, tiene que ser lógicamente subyugado y esclavizado ya que en el texto de Shakespeare no se ofrece otra posibilidad de acercarle la civilización occidental. De esta forma, las potencias coloniales legitiman su forma de proceder, sostenida, por lo demás, por la *Política* de Aristóteles (1254b: 15-25, S. 53-54), donde éste establece la diferencia insuperable de quién es y quién no es esclavo:

La relación entre lo masculino y lo femenino es de tal naturaleza que el uno es el mejor y el otro lo menor, uno manda el otro es mandado.

De la misma forma debe suceder entre los seres humanos en general. Aquellos que son tan distantes unos de otros como el alma del cuerpo y el ser humano del animal (esto vale para todos aquellos cuya tarea consiste en el empleo de su cuerpo, que es lo mejor que tienen y que pueden rendir), éstos son los esclavos por naturaleza y para ellos, como para los ejemplos mencionados, es beneficioso que sean mandados.

Por naturaleza es todo aquel un esclavo cuando le pertenece a otro y le pertenece porque tiene acceso a la razón que se le da, pero no le pertenece autónomamente. Los otros seres sirven de tal forma que no reciben la razón, sino que obedecen por sentimientos. Mas su empleo no es muy diferente: ambos sirven para realizar un trabajo necesario con el cuerpo, así los esclavos y los animales domesticados (1254b: 15-25, 53-54. Mi traducción del alemán).

Como decíamos, Shakespeare —según la interpretación tradicional de esta obra—, invierte la posibilidad inaugurada por Montaigne: frente a Calibán, con su salvaje naturaleza, se encuentra Próspero quien representa el arte, el conocimiento, el control de los instintos y el saber y por ello le impone a Calibán su lengua, único medio de entenderse y de subyugarlo. Como salvaje, Calibán no se encuentra tan sólo muy cerca de la naturaleza animal, sino que además es hijo de



una bruja y, como tal, de naturaleza demoníaca. Calibán se acepta únicamente en el grado en que se deja «domesticar» para luego reconocer que Próspero es, para él, el mejor amo. Ariel, por su parte, se hace servicial y se adapta para así tener mayor provecho.

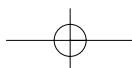
El término Calibán no es tan sólo un anagrama de ‘caníbal’, sino también de ‘Caribe’, como hemos visto en la cita de Colón. De este modo, ‘Caribe’ y ‘caníbal’ conforman una relación homóloga, estigmatizando toda una región del Nuevo Mundo. El término ‘Caribe’ viene de los indígenas que prestaron una fuerte resistencia a los españoles y que se encontraban según Colón en las isla «Quarives». La estigmatización perduró por siglos y se refleja también en la *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte* (*Curso magistral sobre la filosofía de la Historia*) de Hegel.

Frente a esta perspectiva negativa de Calibán, y con ello de Latinoamérica, Fernández Retamar, basándose en Montaigne y Martí, construye el término de Calibán como una figura conceptual de la hibridez latinoamericana, como parte esencial de una teoría cultural, similar a la construcción que realizan Bernal Díaz del Castillo, Octavio Paz, Carlos Fuentes y Todorov de La Malinche. Así, Calibán se transforma en la encarnación del anticolonialismo, descolonización y postcolonialidad.

El punto de partida de Fernández Retamar en este ensayo radica en la pregunta de si Latinoamérica tiene una cultura propia, pregunta tópica hasta nuestros días. Como Albert Memmi, Fernández Retamar rechaza el paternalismo tanto de la derecha como de la izquierda política. Indicando que todos los pueblos son mestizos (podríamos decir que el término cultura implica siempre hibridez, como el de literatura intertextualidad), Fernández Retamar apunta que Latinoamérica, en particular en el Caribe, ha sido siempre un lugar de entrecruces, como hemos visto en el ensayo de Ortiz. Por ejemplo, ya Martí y Bolívar formulaban también esta hibridez latinoamericana:

Pero existe en el mundo colonial, en el planeta, un caso especial: una vasta zona para la cual el mestizaje no es el accidente, sino la esencia, la línea central: nosotros, «nuestra América *mestiza*». Martí, que tan admirablemente conocía el idioma, empleó este adjetivo precioso como la señal distintiva de nuestra cultura, una cultura de descendientes de aborígenes, de africanos, de europeos, de asiáticos —étnica y culturalmente hablando—. En su «Carta de Jamaica» (1815), el Libertador Simón Bolívar había proclamado: «Nosotros somos un pequeño género humano: poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevos en casi todas las artes y ciencias»

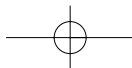
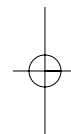
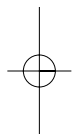
y en su mensaje al Congreso de Angosturas (1819), añadió:



Tengamos en cuenta que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de África y de América que una emanación de Europa: pues hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado: el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos diferentes visiblemente en la epidermis: esta desemejanza, trae un reato de la mayor trascendencia (Fernández Retamar 1995: 25).

Latinoamérica —ésta es la objeción de Fernández Retamar (*Ibid.*: 26)— no solamente es estigmatizada, sino que cuando recibe reconocimiento, lo obtiene como Calibán: como «aprendices, como borradores o como desvaídas copias de europeos».

La relación 'caníbal' ≡ 'caribe' se difunde por toda Europa y así es «el antropófago, el hombre bestial situado irremediablemente al margen de la civilización y a quien es menester combatir a sangre y fuego» (*Ibid.*: 28). Esta imagen se encuentra en oposición a aquella que también se divulgará rápidamente basándose en formulaciones de Colón y Las Casas en relación con el taíno, aquel pacífico, dulce, temeroso indio que luego es tildado de cobarde a raíz de estas virtudes. 'Taíno' es —como sabemos— el nombre de una tribu indígena exterminada en las Antillas. Este tipo de descripciones representaba el paraíso y la utopía de un Nuevo Mundo en la fantasía y proyectos frustrados y visiones apocalípticas de los europeos a comienzos de la época moderna. La figura de Calibán, muy por el contrario, corresponde al *bestiarium greco-romanorum* y de la Edad Media, de Tomás Moro con su *Utopía*, de las novelas de caballería, la literatura y del teatro del Barroco, como así también los innumerables escritos de la época que contribuyeron fuertemente a esta dicotomía, precisamente a esa «característica degradada que ofrece el colonizador del hombre que coloniza» (Fernández Retamar 1995: 20) que, además interiorizaron los colonizados por siglos y, en parte, permanece hasta hoy: «Que nosotros mismos hayamos creído durante algún tiempo en esa versión sólo prueba hasta qué punto estamos inficionados con [esa] ideología [...]» (*Ibid.*: 20). Fernández Retamar comparte esta posición con Fanon y Memmi y considera la auto-negación y con ello la eliminación de la propia identidad e historia como la mayor tragedia en el proceso de colonización. Como Fernández Retamar indica, la figura de Calibán como la encarnación de lo primitivo y de la inferioridad, es ampliada al Otro, a los africanos, lo cual se puede constatar en las películas de Tarzán. Semejantes imágenes han sido producidas por millares en los *westerns* americanos en relación con los sioux y apaches o con los mexicanos. En este género, el colonizador que defiende su territorio es siempre la víctima de los «salvajes».



Fernández Retamar investiga la recepción del tema de Calibán partiendo de la obra de Ernst Renan, *Calibán. Continuación de la tempestad* (1878), celebrado como un «gran» humanista francés con quien Aimé Césaire se enfrenta en su famoso libro *Discours sur le colonialisme* (1950), pero quien proyecta una visión devastadora de lo que América es:

Aspiramos (dice), no a la igualdad sino a la dominación. El país de la raza extranjera deberá ser de nuevo un país de siervos, de jornaleros agrícolas o de trabajadores industriales. No se trata de suprimir las desigualdades entre los hombres, sino de ampliarlas y hacer de ellas una ley (Fernández Retamar 1995: 13).

La regeneración de las razas inferiores o bastardas por las razas superiores está en el orden providencial de la humanidad. El hombre de pueblo es casi siempre, entre nosotros, un noble descalzado, su pesada mano está mucho mejor hecha para manejar la espada que el útil servil. Antes que trabajar, escoge batirse, es decir, que regresa a su estado primero. *Regere imperio populos*, he aquí nuestra vocación. Arrójase esta devorante actividad sobre países que, como China, solicitan la conquista extranjera. [...]

La naturaleza ha hecho una raza de obreros, es la raza china, de una destreza de mano maravillosa, sin casi ningún sentimiento de honor; gobiérnesela con justicia, extrayendo de ella, por el beneficio de un gobierno así, abundantes bienes, y ella estará satisfecha; una raza de trabajadores de la tierra es el negro [...]; una raza de amos y soldados, es la raza europea [...]. Que cada uno haga aquello para lo que está preparado y todo irá bien (*Ibid.*: 32).

Detrás de esta aseveración se encuentra el símbolo negativo de Calibán que en el transcurso del tiempo experimenta diversas valorizaciones, quedando, por lo general, como el prototipo del colonizado, del estigma y del complejo de inferioridad. Precisamente este complejo es el que Fernández Retamar quiere combatir partiendo de *Peau noire masque blancs* (1955) de Fanon, en debate con el libro de Olivier Mannoni con el título original *Psychologie de la Colonisation*, que fue traducido al inglés como *Prospero and Caliban. The Psychology of Colonization* y que ha sido calificado como un texto básico de una etnografía psicológica y de la historia del colonialismo en el cual se describe el trauma del colonizado y su neurosis.

Un cambio en la interpretación de la figura de Calibán lo constata Fernández Retamar en los años sesenta, por ejemplo, con la obra de John Wain, *The Living World of Shakespeare: A Playgoer's Guide* (1964), *El mundo vivo de Shakespeare* (1964), que contiene una nueva lectura de *The Tempest*, y en el que se sostiene que Shakespeare es el primero en darle una voz al Otro, de tal forma que la perspectiva hegemónica de la Conquista de Shakespeare se relativiza algo. Desde ahí en adelante se comienza a configurar una idea positiva de la figura de Calibán como un símbolo de las Antillas, una tendencia que queda sustentada con la obra de Aimé Césaire, *Une Tempête, d'après. La tempête de Shakespeare: adaptation pour un théâtre nègre* (1969) y de Edward Brathwaite, *Island* (1969). Sobre la base de esta

línea de investigación, Fernández Retamar también considera la figura de Ariel en la interpretación del escritor uruguayo José Enrique Rodó, quien ve en ésta el futuro criollo y la nueva civilización de América y no en Calibán. En oposición a Rodó, Fernández Retamar desarrolla una interpretación de Calibán como el símbolo de la independencia de América, de un desarrollo cultural, histórico y político autónomo con un propio camino. Fernández Retamar deriva esta posición del diálogo de Próspero y Calibán que, según él, resume el sistema del colonialismo y de la relación entre el colonizador y el colonizado:

PRÓSPERO:
 Abhorred salve,
 Which any print of goodness will not take,
 Being capable of all ill! I pitied thee,
 Took pains to make thee speak, taught thee each hour.
 One thing or other: when thou didst not, savage.
 Know thine own meaning, but wouldst gabble like
 A thing most brutish, I endow'd thy purposes
 With words that made them know: but thy vile race,
 Though thou didst learn, had that in't which good natures
 Could not abide to bi with; therefore wast thou
 Deservedly confin'd into this rock,
 Who hadst deserv'd more than a prison.

CALIBÁN:
 You taught me language; and my profit on't
 Is, I know how to curse: the red plague rid you
 For learning me your language!
 (Shakespeare 1919: 6).

En su recodificación de la figura de Calibán, Fernández Retamar establece una relación con la figura del *mambí*, tradicionalmente un concepto peyorativo que quiere decir tanto 'negro' como algo demoníaco de los que se resisten contra los españoles. Luego, este término pasa a ser algo positivo dentro de las luchas de independencia; '*mambí*' se convierte en el contexto cubano en sinónimo del combatiente por la independencia y en un término hermano de Calibán (*vid.* Fernández Retamar 1995 [1971]: 42). Por ello, Fernández Retamar, como Octavio Paz respecto de La Malinche⁴, exige que Latinoamérica se identifique con las figuras de Calibán y de *mambí* como parte constitutiva de su identidad e historia:

4 «Nuestro grito es una expresión de la voluntad mexicana de vivir cerrados al exterior, sí, pero sobre todo, cerrados frente al pasado. En ese grito condenamos nuestro origen y renegamos de nuestro *hibridismo*. La extraña permanencia de Cortés y de la Malinche en la imaginación y en

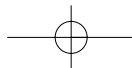
Asumir nuestra condición de Calibán implica repensar nuestra historia desde el *otro* lado, desde el *otro* protagonista. El *otro* protagonista de *La tempestad* [...] no es Ariel, sino Próspero. No hay verdadera polaridad Ariel-Calibán: ambos son siervos en manos de Próspero, el hechicero extranjero (Fernández Retamar 1995 [1971]: 43).

Cuba, el Caribe, Latinoamérica desde ya hace mucho, han desarrollado conceptos y estrategias fundamentales para la descripción y el manejo de una historia de intersecciones, de intersticios y de pasajes, de una historia vivida en la experiencia cotidiana de la colonización y descolonización hasta la globalización y de una historia conceptual donde los términos de ‘transculturación’, de ‘choteo’ y ‘contrapunteo’, como así también la figura de Calibán son instrumentos de la fundación de identidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTOTELES. (1986). *Politik*. München: DTV.
- BECK, Ulrich. (1998). *¿Qué es la globalización?: Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- BHABHA, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- BRATHWAITE, Edward Kamau. (1969). *Island*. Oxford: Oxford UP.
- CÉSAIRE, Aimé. (2004 [1955]). *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*. Paris: Présence Africaine.
- . (1969). *Une Tempête, d'après La tempête de Shakespeare: adaptation pour un théâtre nègre*. Paris: Seuil.
- COLÓN, Cristóbal. (1985). *Diario de a bordo*. Madrid: Historia 16.
- . (1995). *Textos y documentos completos y Nuevas cartas*. Ed. de Consuelo Valera y Juan Gil. Madrid: Alianza.
- FANON, Franz. (1975 [1952]). *Peau noire masque blancs*. Paris: Seuil.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. (1995 [1971]). *Calibán. Contra la Leyenda Negra*. Llérida: Universidad de Llérida.

la sensibilidad de los mexicanos actuales revela que son algo más que figuras históricas: son símbolos de un conflicto secreto, que aún no hemos resuelto. Al repudiar a la Malinche —Eva mexicana, según la representa José Clemente Orozco en su mural de la Escuela Nacional Preparatoria— el mexicano rompe sus ligas con el pasado, reniega de su origen y se adentra solo en la vida histórica. El mexicano condena en bloque toda su tradición, que es un conjunto de gestos, actitudes y tendencias en el que ya es difícil distinguir lo español de lo indio. Por eso la tesis hispanista, que nos hace descender de Cortés con exclusión de la Malinche, es el patrimonio de unos cuantos extravagantes —que ni siquiera son blancos puros—. Y otro tanto se puede decir de la propaganda indigenista, que también está sostenida por criollos y mestizos maniáticos, sin que jamás los indios le hayan prestado atención. El mexicano no quiere ser indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo» (Paz 1950: 78-79).



- . (2003). *Algunos usos de Civilización y Barbarie*. La Habana: Ed. Letras Cubanas
- FOUCAULT, Michel. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. (1995). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D. F./Buenos Aires: Sudamericana.
- . (2006). «Globalización e interculturalidad: próximos escenarios en América Latina», en: Alfonso de Toro (ed.). *Cartografías y estrategias de la 'postmodernidad', 'postcolonialidad' en Latinoamérica. 'Hibridez' y 'Globalización'*. Madrid/Frankfurt a./M.: Iberoamericana/Vervuert, pp. 129-141.
- HANNERZ, Ulf. (1998). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (2002 [1830]). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a./M.: Suhrkamp.
- MATEO, Margarita. (1995). *Ella escribía poscrítica*. La Habana: Abril.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. (2006). «Mediaciones comunicacionales y discursos culturales», en: Alfonso de Toro (ed.). *Cartografías y estrategias de la 'postmodernidad', 'postcolonialidad' en Latinoamérica. 'Hibridez' y 'Globalización'*. Madrid/Frankfurt a./M.: Iberoamericana/Vervuert, pp. 143-161.
- MEMMI, Albert. (1973). *Portait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur*. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- MONTAIGNE, Michel de. (1992 [ca.1579]). «Des cannibales», Cap. XXXI, Vol. I, pp. 202-215; «Des Coches», Cap. XXXII, pp. 898-914, en: *Ídem. Les Essays*. Paris: Quadrige/PUF.
- ORTIZ, Fernando. (1983 [1940]). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ORTÍZ, Renato. (1988). *A Moderna tradição Brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- PAZ, Octavio. (1973 [1953]). *El laberinto de la soledad*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- ROSALDO, Renato. (1989). *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- SCHMIDT, Friedhelm. (1994-1995). «¿Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación?», en: *Nuevo Texto Crítico* (julio-junio) 14/15: 193-199.
- SHAKESPEARE, William. (1919). *The Tempest*. Oxford: Oxford UP.
- TORO, Alfonso de. (1999). «La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?», en: Alfonso de Toro/Fernando de Toro (eds.). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Madrid/Frankfurt a./M.: Iberoamericana/Vervuert, pp. 31-77.
- . (ed.). (2006). *Cartografías y estrategias de la 'postmodernidad', 'postcolonialidad' en Latinoamérica. 'Hibridez' y 'Globalización'*. Madrid/Frankfurt a./M.: Iberoamericana/Vervuert.
- . (2006). «Introducción: Más allá de la 'postmodernidad', 'postcolonialidad' y 'globalización': hacia una teoría de la hibridez», en: Alfonso de Toro (ed.). *Cartografías y estrategias de la 'postmodernidad', 'postcolonialidad' en Latinoamérica. 'Hibridez' y 'Globalización'*. Madrid/Frankfurt a./M.: Iberoamericana/Vervuert, pp. 9-44.
- WELSCH, Wolfgang. (1996). *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a./M.: Suhrkamp.

